

Ser con el ambiente. Consideraciones ontológicas acerca del ambiente en el contexto biopolítico

ALEJANDRA RIVERA QUINTERO

En este trabajo exploraremos algunas dimensiones biopolíticas y ontológicas presentes en la relación del ser humano con el ambiente, es decir, con el campo de experiencia conformado por los entrecruces de la naturaleza con la técnica. Comenzaremos exponiendo un panorama de la manera en que, hoy en día, las formas de dicha relación se constituyen como un campo de batalla preeminentemente biopolítico, el cual nos conducirá a una discusión que subyace en la comprensión contemporánea de aquello que denominamos ambiente, esto es, la transformación de la naturaleza mediante la técnica, sobre todo a partir de la introducción de nuevas formas de producción en la modernidad. Una vez asentado lo anterior, tendremos que hacer un giro que nos conduzca a preguntarnos si la transformación radical de la naturaleza, de las formas de producción, y de la comprensión y procuración de la vida acaso no amerita un cuidadoso examen de ciertos presupuestos ontológicos que nos coloquen en la posibilidad de redimensionar nuestra relación con el ambiente.

PALABRAS CLAVE: biopolítica, ontología, ambiente, naturaleza, técnica.

Abstract

Being with the environment. Ontologic considerations about the environment in the biopolitical context

In this paper we explore some biopolitical and ontological dimensions present in the relationship between human being and environment, or in other words, with the field of experience conformed by the crossroads of nature and technique. We will start giving a panoramic view of the way in which, nowadays, the forms of relations between human being and environment are constituted as a biopolitical battlefield. This examination will lead us to a discussion about the contemporary understanding of environment, that is, the transformations of nature through technique, especially after the introduction of new ways of production in modernity. After that, we will have to make a turn that lead us to ask ourselves if this radical transformations of nature, of the forms of production and the understanding and procurement of life itself, perhaps deserves a careful examination of certain ontological assumptions that enable us to resize our relation with environment.

Keywords: biopolitics, ontology, environment, nature, technique.

|

Estamos aún en los albores del siglo XXI y los expertos ambientalistas ya avizoran emergencias ecológicas catastróficas; el agua, el aire y el suelo se encuentran altamente contaminados y devastados, los recursos renovables y no renovables están agotándose debido a su sobreexplotación, y muchas especies animales y vegetales están al borde de la extinción o ya extintas. La crisis ambiental que nos aproxima a un inminente colapso no es un asunto del cual ocuparse mañana, sino que está ocurriendo hoy, en este preciso momento. En realidad, tal crisis no es nueva ni es la primera vez que tenemos noticias de ella; es, en todo caso, la consecuencia lógica de una serie de procesos técnicos y económicos que llevan poco menos de dos siglos, y que durante ese tiempo han logrado masificarse y globalizarse de manera tal que en la actualidad es prácticamente imposible encontrar una zona virgen exenta de bienes materiales producidos por la industria, o una que no haya sido alcanzada por las secuelas de la sobreexplotación de los recursos. Quizá con razón apuntamos a un hecho contundente: las industrias son, en buena medida, responsables de este gran deterioro ecológico y, por ende, es este sistema económico y de producción el que está acabando con el planeta; ese gran Leviatán que opera desde tan alto que es imposible derribarlo, ese monstruo de mil cabezas que, como la Hidra, se hace más fuerte cada vez que pensamos haberlo dañado. Podemos estar de acuerdo en que, en última instancia, el mayor responsable de la debacle ambiental es el capitalismo, pero, después de eso ¿qué sigue? Lo que sigue, usualmente, es que de manera individual, o en colectivo, arremetamos en contra del capitalismo, critiquemos su ideología y sus procedimientos, y —con buenas razones para ello— encontremos necesario un cambio en el sistema económico y político. Mientras eso pasa, nos contentamos con tener en cuenta al ambiente procurando consumir responsablemente, ahorrar luz, reciclar papel, vidrio y plástico, abstenernos de pedir popotes o envases de unicel, no desperdiciar agua, separar la basura, comprar artículos amigables con el ambiente, consumir alimentos libres de pesticidas y transgénicos, y optar por los productos orgánicos que, dicho sea de paso, han encontrado un jugoso nicho de consumidores, quienes pagan un sobrepago por productos que, en teoría, ayudan a salvar el planeta¹, entre otras medidas.

Todas estas acciones tienen un correlato eminentemente biopolítico² y, ya sea presentadas de manera aislada o en conjunto, forman parte de un entramado de relaciones

¹ La consigna es que «cada quien ponga su granito de arena para resolver el problema», puesto que «un gran cambio requiere muchos pequeños cambios» y que, finalmente, «todos somos parte de la solución». Sería impreciso hacer creer aquí que esas iniciativas y acciones no han repercutido favorablemente en ciertos aspectos de la apremiante agenda ambiental; no obstante, parece que estos esfuerzos aún son francamente insuficientes, pues, de manera paradójica, al recaer en las acciones de los individuos (las cuales, además, se valoran en el seno de códigos morales y, por lo tanto, se representan como buenas o malas de acuerdo con determinados juicios de valor que las validan o las desconocen), siempre se corre el riesgo de atomizar los esfuerzos y que sea posible que «mejor lo haga alguien más», o bien que «solamente lo haga para mí, para mi beneficio y el de los míos».

² Comprendemos la noción de biopolítica en el sentido en que Michel Foucault la planteó a lo largo de su obra filosófica. La primera aparición del término en su trabajo puede ubicarse en el tomo I de la *Historia de la sexualidad* y hace referencia a una técnica, o bien a un conjunto de técnicas, de administración del cuerpo humano en tanto especie. Dicho término se ve complementado con la noción de anatomopolítica, que, a su vez, alude a la forma en que los cuerpos individuales son sometidos, controlados, educados y normalizados. Si bien es cierto que ambas nociones explican en conjunto una serie de estrategias de administración de la vida,

de saber-poder en el cual la vida misma se administra y sus posibilidades de continuidad están en entredicho. Las regulaciones biopolíticas asociadas al ambiente no sólo se traducen en las prácticas sociales orientadas a minimizar la huella ecológica del ser humano en su tránsito por el mundo, sino que también se alcanzan a observar si prestamos atención a la manera en que determinadas comunidades son despojadas de los recursos naturales de su región para que otras zonas industriales y urbanas tengan a la mano servicios de agua, luz o drenaje. Si amplificamos la lente, incluso podemos comprender que la dimensión biopolítica incide también en la manera en que la vida humana (en todo caso, la vida de ciertos seres humanos) debe ser procurada a costa de animales y vegetales, pues incluso esas formas de vida están atravesadas por la ciencia y la técnica, hoy en día capaces de modificar la estructura natural de los seres vivos para ser introducidos en los ciclos de producción mercantil a partir del esquema de mayor beneficio a menor costo.

Ahora bien, es necesario hacer una pausa para tratar de fijar con más precisión el tamaño real del problema que estamos señalando: el modo de producción capitalista del que se nutre el actual régimen biopolítico ha ocasionado cambios radicales en las formas en que el ser humano se ha valido de la naturaleza para su subsistencia, y cada vez que se intenta salir, reorientarlo o retroceder dentro de él, el propio sistema económico encuentra los medios para reponerse y renovarse. No obstante, en la raíz de la producción capitalista se encuentra un núcleo problemático que no podemos obviar, pues de ello depende la posibilidad de reconocer que, más allá de la lógica de producción y de consumo inherente al sistema capitalista y en el trasfondo del poder que administra la vida y la muerte, está también una formulación ontológica que subordina la naturaleza a la técnica, luego la vida de otros seres a la del ser humano y, por último, la vida del ser humano al poder. En el siguiente apartado trataremos de explicar con más detalle este problema.

II

La relación del ser humano con el ambiente nunca ha sido del todo límpida, inmediata y transparente, pues desde que comenzamos a ensayar formas de explicación racionales ante los fenómenos que acontecen a nuestro alrededor, los seres humanos nos hemos visto, en más de una ocasión, limitados para explicar a cabalidad la complejidad del funcionamiento de aquello que hemos denominado como naturaleza. Desde la noción de *physis* hasta la construcción de modelos ecológicos complejos, la comprensión de nuestras interacciones con el ambiente ha transitado por diversos estatus, pero aún estamos lejos de pensar en que hemos alcanzado un conocimiento acabado respecto de esta relación. Sin embargo, podemos hacernos preguntas³ que nos conduzcan a inquirir cómo

la de biopolítica es la que ha cobrado más relevancia en la recepción teórica contemporánea. En este escrito encontramos necesario puntualizar que la biopolítica no sólo se establece en las medidas de poder que se tejen de manera directa sobre la población; en todo caso, y siguiendo a Foucault (2014: 22), «la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos de su medio».

³ Y todas las preguntas se relacionan, de una u otra manera, con el estatuto ontológico del ser: ¿por qué es mejor la existencia que la nada?, ¿cómo se puede vivir la vida cuando estamos arrojados al mundo de esta manera?, pero, sobre todo, ¿cómo es el ser en el mundo? Ese mundo —es fácil de adivinar— no sólo es el mundo de las palabras, ni el de las ideas en tanto tal; es, también, el mundo de los entes, de la materialidad que se hace patente y se construye mediante la experiencia.

comenzamos a pensar que el ser humano es el protagonista y el ambiente (es decir, la naturaleza en su interacción con la técnica)⁴; es como un escenario en el cual el primero se desarrolla y se conforma. Si bien no es posible explicar en unas cuantas líneas una genealogía de la idea de ambiente, por lo menos esperamos apuntar una serie de elementos que nos ayuden a esclarecer cómo la relación ser humano-naturaleza sufrió un cambio radical a partir de un momento específico en el devenir histórico de los últimos tiempos.

En la historia de Occidente, la consolidación del pensamiento moderno⁵ y la Revolución Industrial fueron fenómenos que transformaron drásticamente la manera en que el ser humano comprendía a la naturaleza y, por ende, su relación con ella. Si durante los siglos que precedieron a la transformación industrial y a la revolución darwiniana el ser humano se abocó a descifrar las leyes que determinan y ordenan la naturaleza, la modernidad posindustrial no se contentó con conocer dichas leyes, sino que pretendió controlarlas y modificarlas para obtener de ellas el máximo beneficio, en teoría, a favor del ser humano. A la naturaleza no sólo había que conocerla y predecirla, sino también dominarla y modificarla para que se adecuara a las necesidades propias del hombre y, de este modo, el ser humano se convirtió más que nunca en la medida del mundo; en otras palabras, a la naturaleza había que acotarla y mantenerla a raya por medio de la técnica para que sirviera mejor al hombre. Observamos, así, que la operación fundamental de la modernidad⁶ es poner todo lo que existe en el mundo a disposición del ser humano, de manera que aquello que le resulte provechoso debe ser explotado, y aquello que le parezca amenazante debe ser aniquilado, sometido o, por lo menos, evitado.

En realidad, el problema es mucho más complejo de lo que aquí se expone. En buena medida, la modernidad operó un cambio trascendente en la manera en que el ser humano se contemplaba a sí mismo, en lo que le daba fundamento al mundo que habitaba, y simultáneamente ocurrió que su actuar en ese mundo (y, por tanto, en ese ambiente) cobró también dimensiones inusitadas. En la primera mitad del siglo xx, Martin Heidegger advirtió que el cambio en el hacer del hombre tendría consecuencias para el hombre mismo en términos ontológicos. Ya sea como medio para algún fin o como hacer del hombre (Heidegger, 1997: 114), la técnica moderna —a diferencia de la técnica artesanal⁷— supuso un cambio drástico en las relaciones que había establecido previamente con el mundo y con la naturaleza. Los cambios propiciados con la técnica moderna condujeron, al mismo tiempo y quizá de manera inadvertida, a que el ser humano se tecnificara a sí

⁴ No olvidemos que, en este ensayo, la noción de ambiente es comprendida como un campo de experiencia constituido por los entrecruces de la naturaleza con la técnica.

⁵ Denominamos pensamiento moderno a aquel conjunto de perspectivas que en el pensamiento filosófico, tecnológico y científico colocaron como punto de partida y de llegada a la racionalidad humana, dejando progresivamente de lado toda forma de explicación vinculada con lo divino. A la idea de modernidad se asocian ideales de progreso, desarrollo, dominio e innovación, relacionados, a su vez, con una forma de racionalidad instrumental que tiene como fin último su universalización.

⁶ Ute Schmidt (2005: x), en la introducción a la *Física* de Aristóteles, advierte que la modernidad se constituye sobre la base de la distinción entre lo natural y lo no natural, fincada en el rechazo de la comprensión aristotélica de la naturaleza, precisamente porque el estudio de la *physis* contenía, de manera inseparable, la comprensión de lo real y lo subjetivo.

⁷ En buena medida, mucho más próxima a la *tecnai* de Aristóteles.

mismo⁸; ya no sólo se trataba de que el hombre (cierta clase de hombre en cierta parte del planeta) pudiera ser la medida del mundo: cuando se encontró a sí mismo tecnificado, su condición ontológica dio un giro inesperado y se convirtió en un ente más en el mundo de los entes. En palabras de María Antonia González (2001: 122):

Es en este estado de cosas, desde la perspectiva de Heidegger, donde yace la posibilidad de un peligro radical para el hombre: el peligro de convertirse en nada más que un ente junto con todos los demás entes. Si el sujeto de la modernidad es aquel que demanda siempre más de la naturaleza a través de la técnica, llega entonces un momento —la culminación de la metafísica— en el que los papeles se invierten.

Cuando Heidegger se pregunta por la técnica, lo hace sabiendo que no se trata de un asunto aislado y neutral, pues ésta no sólo se limita a las condiciones materiales que le corresponden a «un medio y un hacer del hombre» (Heidegger, 1997: 114), sino que en ella radica lo más inherente al ser y, por tanto, es menester atender primero otra serie de cuestiones fundamentales; en consecuencia, el filósofo alemán acude a los preceptos aristotélicos en torno a la causalidad.

En *La pregunta por la técnica*, Heidegger (1997: 118) advierte que en el estudio de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final) hemos dejado de ver que el responsable de la transformación de la materia⁹ (es decir, aquel que hace aparecer al ente) se orienta por medio del razonamiento; en otros términos, mediante el ejercicio de la razón, la creación (*poiesis*) poseerá el sentido último del que será investido. De esta forma, él (en tanto artesano o productor) será el corresponsable de la manera como la causa material, la formal y la eficiente alcanzarán una causa final en el mundo de los entes.

Con la consolidación de la técnica moderna, pareciera que la responsabilidad del ser humano con la creación y con la materialidad de la producción fue desapareciendo, y lo que permaneció fue la exigencia de la técnica que solicita que la naturaleza siempre esté a disposición del hombre. Se trata, antes de otra cosa, de contar con una estantería llena de existencias por si acaso alguna vez se vuelven necesarias y, de tal manera, la técnica moderna se caracteriza por dejar en suspenso la causa final de la transformación de la materia.

Aquí vale la pena notar que Heidegger no ve un peligro en el desarrollo tecnológico, en la transformación de la naturaleza ni en la técnica como tal, sino en el ser; en palabras de González (2001: 123), «el peligro se cierne desde nuestro pensar, ya que éste se ha reducido a ser la razón del racionalismo, que ha buscado la perfección del sistema y el anquilosamiento del concepto».

De esta forma, sostenemos que una reflexión acerca del ambiente amerita situar una discusión previa respecto al fundamento ontológico que le otorga una razón del ser en

⁸ María Antonia González (2001: 122) explica que «la modernidad está cortada por la idea de progreso y la fe en él, todo está convocado a producir un provecho tangible, práctico, inmediato. En este modo de relación con el mundo se lleva a cabo una tecnificación del mismo, tecnificación que es, para Heidegger, la realización de la metafísica en tanto que sólo es posible si nos pensamos como sujetos racionales dominadores de un mundo representado. La técnica en la modernidad funda una organización total, un sistema totalizador en el que el mundo, el objeto, no es sino un producto técnico producido por el hombre dominador, ordenador del mundo».

⁹ En este caso, de la naturaleza.

relación con el mundo; la problemática ambiental que aqueja nuestros tiempos no puede dejar de lado la necesidad de una reformulación ontológica que nos permita examinar con más cuidado cómo es posible concebir al ambiente respecto de una técnica que nos haga corresponsables de la naturaleza y del mundo. En el siguiente apartado, trataremos de situar algunas consideraciones ontológicas que nos lleven a una reflexión en torno a la relación del ser con el ambiente.

III

Desde hace milenios, la naturaleza ha sido causa de asombro y motivo de reflexión para los seres humanos, a la vez que fue conformándose como el objeto de estudio privilegiado por razones asociadas a la supervivencia y a la comprensión de las condiciones climatológicas y estacionales vinculadas a las migraciones de otras especies, así como a la cosecha y siembra de granos y semillas vitales para el sustento de los seres humanos. Desde muy tempranas épocas, la humanidad ha encontrado las maneras de transmitir aquello que conoce y comprende de la naturaleza para adecuar y perfeccionar los saberes y las técnicas que le han ayudado a orientar su tránsito civilizatorio; no obstante, sucede con frecuencia que, en la búsqueda instrumental de orientarnos en el mundo, olvidamos (o, en el peor de los casos, distorsionamos) las herencias del pensamiento que, hoy más que nunca, vale la pena recuperar.

La tradición filosófica que inició en la Grecia clásica es una herencia ante la cual algunos pensadores contemporáneos se posicionan de manera ambivalente, pues reconocen el valor intrínseco del pensamiento gestado en la Hélade, pero, al mismo tiempo, lo acusan de ser excesivamente racional y de propiciar los antropocentrismos y eurocentrismos que tanto daño le han hecho a la historia humana. Nuestra consideración al respecto es otra: antes de voltear la espalda a la tradición de pensamiento griega, quizá sea buen momento para regresar sobre nuestros pasos y ver si algo ahí nos da pistas a fin de resolver la problemática de nuestros tiempos. Ello es lo que nos condujo a partir de los trabajos de Aristóteles con el propósito de ensayar una posible respuesta ante las complejas relaciones que el ser humano ha construido con la naturaleza y la técnica. Si bien es cierto que no fue el primer pensador interesado en explicar las leyes de la naturaleza y sus causas¹⁰, sí fue el primero en organizar sistemáticamente el conocimiento relativo al mundo sensible y la naturaleza. Además de la *Lógica*, la *Retórica*, la *Poética*, la *Ética* y la *Política*, por mencionar solamente algunas obras, dedicó más de un tratado a la descripción y el estudio de la naturaleza, y la *Física*, en su sentido más general, constituye un conjunto de obras que examinan los principios y movimientos de tal ciencia. De hecho, los estudios aristotélicos en torno a la naturaleza aún son considerados obras precursoras de aquellas disciplinas que hoy en día consideramos, escolarmente, ciencias naturales, como la biología, la zoología o, incluso, la astronomía. También debemos destacar que dedicó buena parte de su empresa a sistematizar sus observaciones acerca de la morfología y el

¹⁰ El mismo Aristóteles se refiere a las doctrinas de Parménides, Meliso y Anaxágoras como antecedentes que deberá examinar para después dar lugar a su propia construcción filosófica de los principios (*arche*) y las causas (*aitiaí*) del movimiento de la naturaleza.

comportamiento animal, las propiedades de determinadas plantas, los movimientos de los cuerpos celestes y los saberes geofísicos de su época. Tratar de referir toda su obra en unas cuantas líneas es una labor inasequible; para los fines de esta reflexión, bástenos con situar algunos de los referentes ontológicos que, a nuestro parecer, son fundamentales para comenzar a apuntar hacia posibles reconfiguraciones en la relación ser con el ambiente, a partir de algunas consideraciones en torno a la *Física*.

En primer lugar, es necesario advertir que la noción de naturaleza para Aristóteles tiene un significado un tanto distinto al que nuestra época nos ha impuesto: al hablar de ella, el filósofo en realidad habla de la *physis* griega; en otras palabras, la *physis* corresponde a aquello que constituye la realidad, el fundamento de lo existente. «Para él, el mundo del nacer y perecer, en el que vivimos, era precisamente el mundo verdaderamente genuino y real, y se propuso la tarea de orientarse en él» (Düring, 2005: 797).

En un somero recuento de la *Física* aristotélica, la pregunta sobre la naturaleza radica en saber si es posible conocerla. Para ello, el filósofo de Estagira tendrá que preguntarse, en primera instancia, por su principio, por el *arche*¹¹, y hará énfasis en que, para poder llegar a conclusiones verdaderas, es necesario partir de lo más cognoscible y claro para nosotros a fin de orientar después el pensamiento hacia aquello que es más claro y cognoscible en sí, pues, tal como prescribe Aristóteles (2005: 1), no es lo mismo lo cognoscible para nosotros y lo cognoscible en términos absolutos. Es necesario hacer un paréntesis en nuestra disquisición acerca de la *Física* para resaltar que los trabajos aristotélicos sobre biología se orientan de esa forma, partiendo de lo más familiar a nuestro entendimiento; por ello, comienza con la descripción del ser humano:

La disposición del escrito está lógicamente meditada. Empieza con «el más conocido para nosotros de todos los animales», el hombre, y retrocede desde el más perfecto hasta los organismos más imperfectos. Cuando a partir del V 15 habla sobre la génesis de los animales, comienza por los animales más bajos y avanza metódicamente a través del reino animal hasta los vivíparos (Düring, 2005: 785).

Desde la perspectiva aristotélica, el riguroso estudio de la naturaleza constituye, ya de por sí, una forma de conocimiento vinculante con el ser humano. En nuestro entender, la propuesta del filósofo devela, desde un comienzo, una clara relación de la *physis* con el conocimiento (la *episteme*), que finalmente es el que podrá integrar aquello que se ha logrado saber (*eidenai*). Precisamente, preguntarse por el principio de la *physis* ya refiere una relación de la naturaleza con respecto a lo que el ser puede aprehender de ella mediante la razón humana, y Aristóteles encuentra que siempre existe —igual para la *physis* que para la razón— algo que subyace. Ahora bien, él comprende que las cosas existentes en la naturaleza tienen causas y principios por los que son y han sido de forma esencial, y todo lo que se genera lo hace a partir del sustrato subyacente y la forma. En otras palabras, todo lo que se genera en la naturaleza lo hace por transformación, por adición, por reducción, por cambio de cualidad o por composición, pero, en términos absolutos,

¹¹ Entendemos como *arche* [*arjé*, *arkhé*] aquello que constituye la fundamentación, un primer principio del cual se deriva la realidad.

«todo lo que se genera así, se genera claramente a partir de sustratos subyacentes» (Aristóteles, 2005: 18).

Coincidimos con Düring (2005: 464-465) cuando afirma que «la física de Aristóteles no es una visión global ni unidad sistemática. Su objeto son los procesos y las cosas naturales, así como lo que les acontece: generación, cambio, movimiento». La comprensión de que las condiciones de posibilidad de la naturaleza están dadas por dichos conceptos pone de manifiesto que la empresa aristotélica no es el conocimiento de la naturaleza en sí, sino la naturaleza expuesta a la interrogación humana, en ambos casos, sujetos al movimiento y al cambio (Düring, 2005: 467). En todo caso, si es necesario contemplar algo con detenimiento, es que los principios por los cuales interrogamos la naturaleza están referidos necesariamente a tratar de explicar qué la genera, qué cambios ocurren en ella y hacia dónde se dirigen; ello, a su vez, nos orienta a transitar hacia una prescripción de orden teleológico de la naturaleza. En palabras de Düring (2005: 801):

El hombre hace (*poiei*) y la naturaleza hace (*poiei*). Esto no significa otra cosa sino que el proceso natural del desarrollo ocurre sin intervención desde fuera y que, como dice, está dirigido por la naturaleza hacia un *telos*.

Las nociones de *telos* y *arche* se conjuntan con la noción de *ergon*, la razón de ser; en otras palabras, implica que todo lo creado por la naturaleza tiene una labor o una tarea propia. Así pues, aparecen tres conceptos fundamentales en la comprensión de la naturaleza para Aristóteles: *arche*, *ergon* y *telos*.

Consideramos que uno de los más grandes errores interpretativos de los que se ha servido la modernidad para procurar una forma de vida que se valga de la explotación del ambiente consiste en sostener que el *arche* humano es de orden supremo, y que el *ergon* y el *telos* de la naturaleza están dados por y para el ser humano; ello, evidentemente, conlleva una representación de la relación ser humano-naturaleza suscrita en términos meramente instrumentales y utilitarios, lo cual, en última instancia, conduce a la tecnificación del ser advertida por Heidegger, que, en esas condiciones, lleva al ser humano a ser un ente más entre los entes.

En la historia de la humanidad han persistido ciertos discursos que sostienen que el mundo y todo lo que hay en él debe estar dispuesto para que alcancemos nuestros fines; así, hemos dejado de comprender la naturaleza para, en vez de eso, sacar provecho de ella con tal propósito, aun cuando nuestros objetivos ya no se encuentren en nuestras manos, pues nuestra progresiva tecnificación nos alejó de ellos. Por esta razón, vale la pena observar que el estudio de la naturaleza en Aristóteles no está fundamentado en su dominio, sino en el conocimiento de sus principios y movimientos. Si bien es cierto que en la *Política* podríamos encontrar una refutación a la idea aquí planteada¹², y que el filó-

¹² En una explicación acerca del arte de la guerra, admite que la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, y que necesariamente ha producido a todos los seres a causa del hombre (Aristóteles, 1999: 67). Valdría la pena destacar que, en tanto analogía, Aristóteles utiliza esta afirmación para explicar la manera en que la guerra es un arte adquisitivo del hombre, similar a la caza entre las especies. En última instancia, ese elemento debería ser dispuesto a la reflexión en un contexto argumentativo bien delimitado.

sofo admite más de una vez que el ser humano transforma la naturaleza por medio de su acción (en otros términos, mediante la *technai*), ello no se traduce necesariamente en una teleología cifrada en el hombre como fin ulterior de la naturaleza. En todo caso, valdría la pena cuestionarnos qué tipo de acción humana es la que transforma a la naturaleza y con qué sentido ulterior, es decir, cuál es el *telos* en la relación ser humano-naturaleza.

Es necesario distinguir que, actualmente, hemos dejado desprovista una reflexión de orden ontológico que nos ayude a replantear el lugar que ocupa el ser humano en relación con la naturaleza y, en consecuencia, con el ambiente que crea en su unión por medio de la técnica (o, en vez de ello, con su escisión respecto de ella). La perspectiva aristotélica, en ese sentido, bien puede orientarnos en ese apremiante quehacer, toda vez que se avista una relación común y recíproca que Aristóteles apunta al considerar que tanto el ser humano como la naturaleza crean (mediante la *poiesis*). De tal manera, la comprensión de la *physis* devela una forma de relación del ser humano con la naturaleza que merece ser reexaminada en nuestra época, máxime si nuestro interés versa en encontrar maneras distintas de posicionar la relación ontológica del ser consigo mismo y con lo que constituye la realidad que experimenta. Ello es un llamado a las ciencias que han destinado todos sus esfuerzos a tratar de explicar las cosas en sí y no en relación con otras interrogantes. Nos parece que tal es el campo en que la filosofía puede incidir, siempre y cuando no desconozca la dimensión ontológica y biopolítica que subyace en el fondo del problema.

En última instancia, nuestro empeño en revisitar las categorías aristotélicas tiene como propósito establecer que la pregunta sobre el *arche*, el *ergon* y el *telos* de la naturaleza es una tarea propia del pensamiento humano, y sus respuestas, por lo menos históricamente, dan cuenta del tipo de humanidad del que somos partícipes. Si bien es cierto que las problemáticas medioambientales actuales nos exigen acciones concretas para revertir los daños que le hemos causado a la naturaleza, la filosofía no puede ni debe eximirse de la responsabilidad de reflexionar en torno a la relación originaria del ser-en-el-mundo¹³.

En virtud de lo anterior, consideramos que es fundamental acudir al llamado de los filósofos clásicos, así como de aquellos que han sabido apuntalar una crítica a la forma en que la ontología y la metafísica se han separado de las problemáticas que nos apremian actualmente. Ahora más que nunca vale la pena revisitar, en los ámbitos de discusión de la biopolítica, e incluso de la bioética, aquellas categorías que creíamos rebasadas, pero con una óptica que trascienda la mera razón instrumental que justifica el dominio del hombre sobre la naturaleza, el dominio del hombre sobre la mujer y el dominio del hombre sobre los otros hombres. Nuestra propuesta final consiste en invitar a que las ciencias, la tecnología y la filosofía den una vuelta ontológica en conjunto que reconozca que el Ser —el ser ontológico, es decir, ese que se dice de muchas formas— siempre será un *Ser* en relación, lo que en última instancia lo compele a ser plenamente un ser-en-el-mundo, o, más aún, un ser-con-el-mundo, es decir, un ser-con-el-ambiente; en otras palabras, el giro consistiría en fijar un fundamento ontológico que originariamente responda a la relación de un Ser que se despliega con el mundo, gracias al mundo y

¹³ El *dasein*, en palabras de Heidegger.

mediante el mundo al que le es recíproco. Dicho de otro modo, el mundo en que el Ser se despliega es propiamente parte del Ser, así como del ser que, en cada caso, somos nosotros mismos (es decir, del ser humano), y ese mundo no puede darse si no es con la naturaleza.



Referencias

Aristóteles. (1999). *Política*. Libro I. Madrid: Gredos.

_____. (2005). *Física*. Libro I. México: UNAM.

Düring, I. (2005). *Aristóteles*. México: UNAM.

Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. México: FCB.

González, M. A. (2001). De la técnica a la hermenéutica. *Theoría* (11-12), 119-128.

Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Editorial Universitaria.

Schmidt, U. (2005). El problema hermenéutico. En *Aristóteles. Física*. México: UNAM.

